# HRVATSKO

NAUČNO-KNJIŽEVNI ZBORNIK.

KNJIGA VI. 1910. IZDALA „MATICA HRVATSKA"

DIONIČKA TISKARA U ZAGREBU.
1910.

# O SLOBODI VOLJE.

NAPISAO DR. ALBERT BAZALA.

Našao sam negdje rečenicu zapisanu: da filozofijski pojmovi imadu povijest, ali nemaju sadržaja, a sve mi se nekako čini, da je problem slobodne volje imao veću povijest nego sadržaj. Nema važnijega sustava u povijesti filozofiji, koji ne bi taj problem kušao kako tako riješiti, ali i nema problema, koji bi tako neodredjen, mutan prolazio kroz povijest filozofije kao ovaj. Nema ga upravo zato, koji bi se bio dao tako zakretati i previjati, da su se na njem izlomile mnoge oštrice uma ljudskoga, ali ga nijesu presjekle. Nema ga, koji bi imao toliko neuspjelih rješenja kao ovaj, sigurno samo poradi svoje sadržajne neodredjenosti. Imao je očito za svoj sadržaj preveliku povijest. A ipak je oduvijek držao ovaj problem „velikim pitanjem" (une grande question). Svakoga se — veli Du Bois-Reymond — prividno tiče, svakome je pristupan, usko skopčan s osnovnim uvjetima ljudskoga društva, najdublje zadire u vjerska uvjerenja, pa je tako u povijesti duha i kulture igrao ulogu neizmjerne važnosti, te se u njem jasno odrazuju razvojni stupnjevi ljudskoga duha. Jednima se činilo, da o slobodi volje ovisi vrijednost ljudskoga života; tako veli Fichte: „Samo sistem slobode zadovoljava; oprečni ovome ubija i uništuje srce. Hladan i mrtav stajati, te samo promjenu prilika promatrati, biti mrtvo zrcalo prolaznih likova — to je nesnošljiv bitak." Drugima se činilo, da je uvjerenje o slobodi volje najveća zabluda duha ljudskoga, i ako su morali zapanjeni stati pred činjenicom, da onaj isti čovjek, koji se tolikih zabluda otresao, ovu tako tvrdokorno drži. Doista mora da je u ljudskoj duši neka oprečnost, koju je dobro označio Goethe, kad veli: Neka čovjek samo pomisli, da je slobodan, već se osjeća vezan, a neka se usudi držati vezanim, odmah se ćuti slobodan.

Ima li dakle slobodna volja ili je nema — tako se ponajviše pitalo, a odgovori na to pitanje kreću se u dva oprečna smjera, poznata pod imenom determinizma i indeterminizma.

Indeterminizam tvrdi, da je volja slobodna; to mu znači: čovjek je u svom htijenju neovisan od uzroka i utjecaja; jer i ako se volji svagda nameću neki uzroci i razlozi, odluka njezina od njih neovisna tako, da se uz iste uvjete može odlučiti i ovamo i onamo. Volja se dakle odlučuje bez obzira na motive. Zastupnici toga smjera pozivaju se ponajviše na čuvstvo slobode; bez čuvstva slobode nema — vele — ni odgovornosti ni ubrojivosti, nema ni zasluge ni grijeha. Slobodu zahtijeva dakle ćudoredna svijest, te u etici leži dokaz za nju, kako reče Kant. Determinizam zastupa protivno mišljenje. Po njem je volja vezana na motive, te nužno proizlazi iz značaja čovjeka i posebnih prilika, u kojima se nalazi. Tko bi dakle poznavao sve motive i sve prilike, mogao bi u svakom pojedinom slučaju odrediti, kako se volja morala odlučiti. Svijest o slobodi je iluzija; ako se čovjek osjeća slobodan, ne mora još da to i jest. Dokaz pak, da to čovjek nije, izvodi se ne samo iz općenoga zakona uzročnosti, nego i pozivom na socijalnu vezanost pojedinca i ovisnost od društva, na utjecaj baštine, vidljiv osobito u patologijskim pojavama, pa i na t. zv. moralnu statistiku, koja pokazuje, da je poprečni broj nekih zločina, propusta, pa i drugih čina prilično postojan, da se dakle htijenje ljudi pod relativno postojanim utjecajima prilično jednako očituje.

Ovako dakle obadva smjera jezgru problema slobodne volje nalaze u pitanju, da li se htijenje razvija pod utjecajem motiva ili ne. Indeterminizmu je htijenje nekaki izolirani faktor, determinizmu automatski produkt; onaj se doduše oslanja na svijest o slobodi, ali dolazi u opreku s mnogim činjenicama našega iskustva; ovaj vodi više računa o ovim potonjima, ali ne može da protumači svijest o slobodi, a i odgovornost i ubrojivost zadaje mu poteškoća. I onda ne prestaje pusto raspravljanje za i proti, koje nalazi svoju povijest samo u slabošama i manama protivnika. No već toliki utrošeni trud morao bi nas uvjeriti da je problem slobodne volje ili prividan ili krivo postavljen, i da rješenje njegovo valja tražiti u drugome pravcu.

Počnimo sa pojmom slobode. Schopenhauer drži, da je pojam slobode negativan; to znači, on svagda kazuje, da nečega nema. Tako govorimo o slobodnom padu, kad tijelo ne pada n. pr. niz strminu, koja bi bilo kako sprečavala njegovo padanje, nego samo u zraku govorimo o slobodnom razvoju, kad se biće razvija ne-

spriječeno onako, kakova mu je priroda. Sloboda dakle znači svagda nenazočnost nekih odredjenih prilika, slobodu od nečesa: sloboda uopće ili naprosto nije ništa. Svako biće dakle, pa i čovjek, može nekako biti vezano, a da se ipak u neku ruku može zvati slobodnim. Tako nijedno biće ne može djelovati drukčije nego prema svojoj prirodi, prema zakonima svoga bivstva; a da tim ne prestaje biti slobodno; baš naprotiv, što više je njegovo očitovanje proizišlo iz njegove prirode, to je slobodnije — jer nije spriječeno stranim utjecajima. Sloboda nije bezakonitost ili slučajnost nego mogućnost djelovati po zakonu, prirodi ili vlasnosti. U takovu smislu slobodan je čovjek, ako može nesmetano gibati udovima — makar da ne može letjeti; slobodan je i onda, kad duševni život njegov nije spriječen bolesnim (patološkim) poremetnjama, makar ne može zaviriti u — četvrtu dimenziju. Otud i to slijedi, da čovjek u jednom obziru može biti slobodan, a u drugom neslobodan; tako je sputan čovjek s obzirom na tijelo neslobodan, ali s obzirom na duh može biti slobodan.

Shvatimo li slobodu tako — naime kao nenazočnost odredjenih prilika — uz istodobnu vezanost na neke prirodjene uvjete, ne će očito nikome biti čudno, ako ne tražimo „slobodu", nego „slobodu od nečesa". I to „nešto" treba odrediti, da ustanovimo uvjete, pod kojima smijemo govoriti o slobodi. No onda ne će nitko moći prigovoriti, ako slobodu ne tražimo pored uzročnosti ili izvan zakonite vezanosti. Sloboda nam naime ne će biti uzrok djelovanja, ni sila, koja bi bila kadra što proizvesti, nego tek stanoviti oblik djelovanja. Sloboda ne može razbiti kariku uzroka, jer ne stoji nad njima, nego je sva u njima, kao izvjesni i u neku ruku nama vrijedni način djelovanja, t. j. stanovita djelovanja kvalificiramo kao slobodna.

Primijenimo ovo na ljudsko htijenje. Pitanje je: možemo li volju zvati slobodnom, i ako da, u kojem smislu.

Pod voljom razumijevamo sve naše htijenje; volja je dakle samo skupno ime; nije nikakovo biće. Ovo treba dobro držati na umu, te će možda biti zgodnije, da govorimo o slobodnome htijenju — a slobodnoj volji samo kao sposobnosti za slobodno htijenje. Smijemo li dakle zvati htijenje slobodnim?

Valja spomenuti unaprijed, da je svijesno htijenje vrhunac duševnoga aktiviteta. Najniži stupanj toga aktiviteta su t. zv. refleksne kretnje, koje nastaju u povodu izvanjskoga

podražaja, a većinom su korisne za odredjenu svrhu (n. pr. sklapanje vjedja, da što ne udje u oko) ; izvodimo ih pak, da i ne mislimo na svrhu. Daljnji stupanj sačinjavaju t. zv. instinkti, koji takodjer služe stanovitim životnim svrhama ; ni kod njih svrha nije svijesna, ali izbor sredstava, da se svrha poluči, vrši se manje više svijesno i namjerice. Kod nagona postaje već i svrha svijesna, ali kako njima upravljaju poglavito jaka čuvstva, znadu biti siloviti tako, da prevladaju razbor ; kod svijesnoga htijenja nastaje odluka u povodu jasnih sudova, upravljenih na promišljenu svrhu ; i izbor sredstava biva na osnovi promišljanja i jasna sudjenja. Valja spomenuti i to, da je čovjek doduše sposoban svijesno — hjeti, ali da se u njegovu htijenju i djelovanju sa ovim najvišim stupnjem bore i oni niži, te u pojedinim slučajevima i prevladavaju ; da se jaka čuvstva, afekti kao strah, očaj znadu nametnuti volji, te njom zagospodovati, poznata je činjenica.

Prema onome, što smo prije spomenuli, ne će se kod slobode volje raditi o tom, da bude slobodna naprosto, nego o tom, da bude od nečesa slobodna. Indeterminizam tvrdeći, da je volja neovisna od izvanjskih utjecaja kao i od unutrašnjih motiva, hoće da ima naprosto „slobodu". No ne samo da takova „sloboda" nije drugo van isprazna riječ, nego je i nema ; tome se naime protivi cijelo naše iskustvo. Ono nam kazuje, da su svagda neki razlozi pokrenuli našu volju, i što su nam ti razlozi jasniji, svijesniji, to više držimo volju baš svojom, dok naprotiv nekako otklanjamo odgovornost ondje, gdje nam se izmiču ; a i kad sudimo djelovanje drugih, svagda želimo da iznadjemo motive njihovu htijenju, jer nam se čini nemoguće, da bi bezrazložno bilo. S kakovim bismo pouzdanjem mogli očekivati, da će pošten i značajan čovjek raditi, kako treba, kad bi htijenje njegovo bilo nemotivirano, kad bi on doista bio gospodar „de vouloir et de non vouloir pas", kako to indeterminizam tvrdi. Tko bi nam jamčio, da najčestitiji čovjek ne će sad na svu svoju čestitu prošlost pogaziti i poći putem nepoštenja i zloće, kad ne bismo vjerovali, da ga čvrsti motivi, stalna i dragocjena mu načela drže na putu kreposti? S pravom se dakle u kritici indeterminizma ističe : da je on ne samo kriv, nego da je ispravan da ne bismo mogli zamisliti gori dar prirode, nego što bi bila takova volja. Ta to bi bila pusta samovoljnost, skrajna nesaveznost i neproračunivost. Determinizam ima tu prednost, da je njegova tvrdnja u skladu s iskustvom, te sljedbenici toga smjera ne prestaju iznositi materijal fiziološki i patologijski, sociološki i statistički, da dokažu, da je volja

doista vezana na motive. Koliko se tim svim materijalom dokazuje, neosnovanost tvrdnje indeterminističke, da je volja neovisna od motiva, vrijedi on potpuno, ali kad iz toga izvodi zaključak, da volja ne može biti slobodna, onda se počinjaju dvije pogreške u jedan mah: prva tim, što se — baš kao kod indeterminizma — pod slobodom zahtijeva apsolutna sloboda, koja je isprazna riječ, te ne znači ništa; uslijed toga pak se počinja i druga pogreška, da — se dokazuje p r e v i š e; naime zato, što je volja vezana na motive, da je već i neslobodna. Ali prema našemu shvaćanju, da je sloboda nenazočnost nekih prilika uz istodobnu vezanost na neke prirodjene ili bivstvu stvari vlasne uvjete, ne će se ni kod slobode volje raditi o n a z o č n o s t i i l i n e n a z o č n o s t i motiva nego o k a k v o ć i n a z o č n i h motiva. Da se volja priklanja jačemu motivu, ne znači dakle još, da je neslobodna, dok ne znamo, k a k a v je taj jači motiv — jer po kakvoći toga motiva dobiva volja v r i j e d n o s t, k o j u o z n a č u j e m o s l o b o d o m. Ne radi se dakle o tom, je li, nije li motivirana, nego kako je motivirana.

Uz koju dakle motivaciju smijemo čovjeka zvati slobodnim? U prirodnom je stanju čovjek — kao i ostala živa bića — pod utjecajem instinkta i nagona; njegovo je djelovanje u tom stanju pretežito i m p u l z i v n o, to znači: u njegovoj svijesti prilično naglo bukne neka ćutna potreba ili se pojavi pred njom neka predodžba s jakim čuvstvima, pa onda pod pritiskom ovim naglo nastaje čin; mogli bismo skoro reći, čin izlazi iz čovjeka e r u p t i v n o. Osim toga se i smjer htijenja naglo mijenja, prema časovitoj dispoziciji ili baš u času jačim motivima. No nad ovom „kulturom instinkta" uzdiže se viša kultura volje. Čovjeku su naime u razvoju neki instinkti i nagoni nestali, tim, da ih je zamijenilo svrhovito svijesno htijenje; a onda je i po upotrebi volja dobila prednost, te su instinkti i nagoni manje upotrebljavani postali nesigurni — a danas od velike česti i nijesu čovjeku onako biologijski važni, kako su mu negda bili i kako su životinjama još i sad. Istina jest, da čovjek svijesnim htijenjem ne postizava biologijsku svrhu onako sigurno, kao što to biva po instinktu i nagonu, ali taj gubitak izravnava se dobitkom. Prvo je čovjek postigao razvojem duha to, da ne stoji pod neposrednim utjecajem ćutnih dispozicija i nagonskih poriva, — nekako kao da je razmaknuo početnu i krajnju granicu htijenja; ne prelaze naime ćutni porivi odmah i neposredno u čin, nego se izmedju njih i čina upletoše drugi faktori, koji po njima

nekako prebiru, pa ih prema prilikama ublažuju, sprečavaju ili puštaju. Uslijed toga moguće je, kad se u svijesti pojavi naglo jedna predodžba ili čuvstvo i teže k ostvarenju, da onim rastavljanjem nastanka volje od njena svršetka priteku u svijest i drugi motivi, pa da s onima zametnu borbu, u kojoj čovjek sudi, bira i odlučuje. Recimo: djak sjede, da uči; u to mu dopre do ušiju vika i glas drugova, što se napolju igraju; u njem će nastati za ovaj čas ugodno čuvstvo, da bi pošao k njima; sad je moguće dvoje: ili će ga to čuvstvo toliko obladati, da će i ne misleći baciti knjigu i poletjeti k njima, ili će pak pred njegovom svijesti sinuti misao, da mu valja zadaću svršiti, jer ako je ne svrši, da će mu kasnije veće neugodnosti nastati, nego je vrijedna zabava ovoga časa; u njem će nastati borba motiva. Spomenuto je, da može i prije nego nastane borba motiva, želja za zabavom prevladati, a i u samoj borbi može čuvstvo o sadašnjoj ugodi biti jače nego ostali motivi. Ne samo u djeteta, nego odrasla čovjeka često podlegne razum čuvstvu, afektu, strasti, i u njega često prevlada čas nad svim predjašnjim mišljenjem; no ti slučajevi, koliko ih bilo, ne mogu omaliti vrijednost one tečevine, da u navali motiva možemo odoljeti prvome nasrtaju čuvstva i čudi, te naše htijenje upraviti smjerom, koji će više odgovarati cijelomu našemu biću. Tim doduše gube htijenja onu naivnu i prostodušnu neposrednost, ali zato prestaju biti izolirani produkti časa i dolaze u svezu s cijelom osobnosti, jer imademo prilike, da na svako htijenje ne pustimo djelovati samo sadašnje nazočne motive, nego da i prizovemo u pomoć i na savjet svu našu prošlost i razmišljanje o budućnosti. I to je drugi dobitak. Čovjek je dakle duševnim razvojem najprije dobio toliko, da ne stoji pod neposrednim prisiljem mehanizma psihičkoga; čini njegovi prestaju biti siloviti, provalni akti; čovjek je dobio tim toliko, da osim prirode — nagona i instinkta — u nj postaje faktor duh, osim prirodnih nagona dobivaju mjesta i razumski, a onda i idejalni zahtjevi; onda je dobio i to, da htijenje njegovo dolazi u svezu sa svim predjašnjima, da dakle u svakoj hotnji po mogućnosti sudjeluje čitav čovjek, čitav život, sva iskustva i razmišljanja; jednom riječi: htijenje dolazi u najuži dodir s osobom, pa ga zato i s punim pravom svak zove svojim, jer se sav za nj založio. Što ima slučajeva, gdje čovjek časovito ili na neko vrijeme podliježe mehanizmu psihičkoga zbivanja, ili takovih, gdje uslijed patologijske dispozicije to i trajno biva, to su ovi slučajevi doduše i istiniti i zanimljivi, ali protiv našega

mišljenja dadu se baš tako slabo upotrebiti, kao da bi tko tim htio dokazati, da dobrih strojeva nema, što ima — zlih. Očito je naime, da je čovjek po svojem razvoju stekao sposobnost, da se razumnim rasudjivanjem otima mekanizmu psihičkome, odnosno da nagonske i ćutne neobuzdane energije razumno upotrebljava. Znademo dobro, da ta sposobnost nije svemoćna ni po vremenu ni po opsegu; znademo, da možemo podleći navali nagona, afekta u času, da navike mogu ovu sposobnost na više vremena sputati, da je baština znade kadgod vrlo ograničiti, a u pojedinim slučajevima (kod ludjaka i t. zv. rodjenih zločinaca) pače i gotovo posve dokinuti, ali znademo i to, da nijesu svi ljudi ovako teško baštinjenom bolesti opterećeni i da se valjanim uzgojem ona sposobnost dade jačati i proširiti. A to nam dostaje, da odredimo slobodu volje.

Sjetimo se samo onoga, što je bilo rečeno, da ni kod slobode volje ne ćemo tražiti, da bude nemotivirana, nego ćemo tražiti motivaciju, koja nam se u nekom obziru čini vrijedna. Prema tome reći ćemo, da smatramo takovom razumsku motivaciju, te zovemo slobodnim sve djelovanje, koje izvire iz razumskoga svijesna promišljanja. Čovjek, koji ubije drugoga n. pr. u navali srdžbe ili pijanstvu, ne može se u punoj mjeri zvati slobodan, jer je jakim afektom ili prekomjernim alkoholom bilo spriječeno djelovanje razuma; naprotiv čovjek, koji sjedne u zasjedu i ubije susjeda, s kojim se prije mjesec dana zavadio, radio je promišljeno, svijesno: razmislio je o najzgodnijem mjestu za svoj čin i o načinu, kako će ga učiniti, a sigurno i to, kako će ga sakriti, te i potrebne — po njegovu sudu — pripreme za to učinio; da te pripreme nijesu dostatne, da ima ljudi lukavijih i mudrijih i domišljatijih od njega, to ne umanjuje nimalo slobodu njegova htijenja. Slobodan je dakle u tom smislu svaki, tko radi prema razumu — bilo djelo dobro ili zlo; najveći zlikovac kao i najveći kreposnik u tom su smislu jednako slobodni, ako su za njihovo htijenje odlučni motivi razumski — ili da još bolje označimo: ako su motivi razumski bili jači od svih drugih. Ovakovu slobodu možemo zvati psihologijskom; a samo za korak dalje, pa dolazimo do slobode moralne, pod kojom razumijevamo htijenje, koje je motivirano ćudorednom svijesti, ili drugim riječima: moralno slobodan je čovjek, u kojega su jači od svih drugih motivi ćudoredni, ili čovjek, u kojega životu odiučuju ćudoredna načela. Psihički potpuno razvit čovjek može dakle

biti psihologijski slobodan prema mjeri utjecaja, što ga na sve njegovo htijenje ima razum, koliko je to htijenje i umno, toliko prelazi psihološka sloboda u moralnu.

Govorili smo o slobodi volje; no kako naše htijenje, ako je doista htijenje, izvire iz same osobnosti, bit će pravije govoriti o slobodnu čovjeku. Čovjek dakle po svojem duševnom razvoju može biti slobodan. U mogućnosti moramo to priznati svakome; u istinu pak nije mjera slobode jednaka u svih ljudi. Ima ljudi, u kojih je od prirode ćud povodljiva i pristupna razboru i razumskome utjecaju; ima ih opet, u kojih je ćud opora, nagoni prejaki, afekti siloviti, neobuzdani, te se opiru razumu i ne rijetko — preko njega predju na dnevni red; ako uzmemo u obzir i druge prirodjene dispozicije, napose pak patologijske, bili bi to glavni prirodni uzroci nejednakosti slobode; k tome dolazi još i društvo, u kojem čovjek uzraste, način uzgoja i tečaj obrazovanosti, — koji čine razliku medju ljudima po slobodi duševnoj: u prosudjivanju pojedinih ljudi i njihovih djela treba uzeti u obzir sve ove prilike, da se uzmogne steći pravi sud o djelu njihovu. No i čovjek — koji je prirodnim sposobnostima i valjanim uzgojem postigao sposobnost, da bude slobodan, ne mora to u svakom činu biti; ima momenata, gdje i najrazboritiji i najumniji podliježe navali ćudi, pa je u tom slučaju postao neslobodan. Sloboda dakle nije miraz, kojim bi nas priroda opremila, nego tečevina, za koju se moramo uvijek nanovo boriti; sloboda nije dar nego zadatak. Priroda nije sve jednako opremila, da taj zadatak izvrše; jednima je — to su teškom bolesti ponajviše uslijed grijeha roditelja ili svojih in Baccho et Venere opterećeni — manje ili više oteta mogućnost, da se uzdignu do života duha, drugima je po prirodnim darovima i sposobnostima manje ili više oteščana, a samo nekima je lak uzlaz u carstvo duha, uma. A i tko se je jednom dovinuo ne smije skrštenih ruku stajati, jer će mu izmaći — već mora neprestano raditi, da se po svakom očitovanju života održi u njem. Nitko se nije rodio slobodan, ali se svak rodio za slobodu — ona je cilj ljudskoga nastojanja.

Ovakovim odredjenjem slobode dobiva cijeli duševni život značaj rada. U čovjeku se bori priroda i duh, a koliko mu uspije surovo prirodne energije navratiti na umna djelovanja, toliko je izvojštio slobode. Ovakovo shvaćanje slobode ne traži, da volja preko uzročnoga niza zahvati u tijek dogadjaja, kao kaki deux ex machina, nego traži, da se elementi onoga niza razviju i usavrše, te tako mekanično zbi-

vanje promijene u slobodno. Ovakovo je shvaćanje slobode daleko od svake samovolje i raspuštenosti, zadovoljava zahtjevima ćudorednim, rješava jednostavno pitanje odgovornosti i ubrojivosti, — a u drugu ruku ne zapada u zablude determinizma, koji čovjeka smatra pukim strojem ili igračkom izvanjskih prilika. Po našem je shvaćanju i s najstrožom zakonitosti spojiva sloboda ; moguće je, da čovjek — i ako je maleni faktor — bude ishodištem novih duševnih energija, koje su kad se skupe, od vremena do vremena kadre život ljudski promijeniti unaprijediti. Ovako se cijeli rod ljudski polaganim korakom dovija umnome životu ; čovjek boreći se za slobodu svoju radi ujedno i za slobodu društva, u kojem živi, i slobodu čovječanstva ; utire pute tome da bi se život sve više udesio prema umnim svrhama. A budući da se baš u tom sastoji odlika čovjekova, može se reći, da ovakovo shvaćanje omogućuje, da čovjek doista postane, što po odredjenju prirodnome jest — naime čovjekom.